الدولة في الخطاب الاسلامي المعاصر بين الأيدلوجيا والانطولوجيا: ولاية الفقيه انموذجا

"Religion and the State in Contemporary Islamic Discourse: Between Ideology and Ontology" The Guardianship of the Jurist as a Model

م.م. عبد الله سلمان حساني

كلية القانون – جامعة واسط

xxxxasas1994@gmail.com

تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٥/٢/١٠ تاريخ قبول النشر: ٢٠٢٥/٦/١١

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحليل العلاقة المعقدة بين الدين والدولة في الخطاب الإسلامي المعاصر، من خلال تتبع تمثلاتها بين بعدين رئيسيين: الإيديولوجي الذي يسعى إلى توظيف الدين كأداة سياسية، والأنطولوجي الذي يُعنى بمكانة الدين كعنصر مكوّن للكينونة الإسلامية ومجالها الوجودي.

ينطلق البحث من فرضية مفادها أن الخطاب الإسلامي المعاصر، سواء في صيغته الحركية (الإسلام السياسي) أو الإصلاحية (النهضوية)، يعاني من ازدواجية المنهج والتصور عند مقاربة مسألة الدولة. فبينما تستند بعض الحركات إلى إيديولوجية شمولية ترى أن إقامة "الدولة الإسلامية" ضرورة لتحقيق المقاصد الشرعية، هناك تيارات أخرى تتبنى مقاربة أنطولوجية ترى في الدين نظامًا للقيم ينبغي أن يكون مرجعية معنوية وأخلاقية للدولة دون أن يتجسد في شكل نظام سياسي سلطوي.

يناقش البحث تطور المفاهيم الإسلامية التقليدية حول الإمامة والخلافة، ويقارنها مع مفاهيم الدولة الحديثة (السيادة، القانون، التعددية). كما يُبرز كيف تعامل المفكرون الإسلاميون المعاصرون، مثل محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وراشد الغنوشي، وطه عبد الرحمن، مع إشكالية الفصل أو الاتصال بين المجالين الديني والسياسي.

يركز البحث على التوتر الحاصل بين الخطاب الديني القائم على النصوص التأويلية والواقع السياسي الذي تفرضه الدولة القُطرية الحديثة، ويتناول كيف يتم توظيف مفاهيم "الحاكمية"، و"المرجعية الإسلامية"، و"الولاء والبراء" في إعادة تشكيل علاقة الدين بالدولة وفق موازنات القوة والشرعية والهوية.

ويخلص البحث إلى أن مستقبل العلاقة بين الدين والدولة في العالم الإسلامي يتوقف على تجاوز الإيديولوجيا التوظيفية للدين من جهة، وتطوير فهم أنطولوجي للدين كقوة روحية وأخلاقية قادرة على التفاعل مع الحداثة دون الوقوع في الاستلاب أو التقديس السياسي.

الكلمات المفتاحية: الدين، الدولة، الأيدولوجيا، الأنطولوجية، الحداثة.

Abstract:

This study aims to analyze the complex relationship between religion and the state in contemporary Islamic discourse by exploring its representations along two main dimensions: the ideological, which seeks to instrumentalize religion as a political tool, and the ontological, which considers religion as a constitutive element of Islamic being and existential framework.

The research is based on the hypothesis that contemporary Islamic discourse—whether in its activist form (political Islam) or reformist (renaissance-oriented)—suffers from a methodological and conceptual duality when addressing the issue of the state. While some movements rely on a comprehensive ideology that views the establishment of an "Islamic state" as essential to achieving Shari'ah objectives, other currents adopt an ontological approach that sees religion as a value system that should serve as a moral and ethical reference for the state without manifesting as a theocratic political system.

The study examines the development of traditional Islamic concepts such as imamate and caliphate, and compares them with modern state concepts such as sovereignty, law, and pluralism. It also highlights how contemporary Islamic thinkers—such as Mohammed Abed Al-Jabri, Abdallah Laroui, Rached Ghannouchi, and Taha Abdurrahman—have approached the dilemma of the connection or separation between the religious and political spheres.

The research focuses on the tension between a religious discourse rooted in interpretive texts and the political reality imposed by the modern nation-state. It discusses how concepts like "Hakimiyya" (divine sovereignty), "Islamic reference," and "loyalty and disavowal" are employed to reshape the religion–state relationship according to balances of power, legitimacy, and identity.

The study concludes that the future of the religion–state relationship in the Islamic world depends on overcoming the instrumental ideological use of religion on the one hand, and developing an ontological understanding of religion as a spiritual and moral force capable of engaging with modernity without succumbing to alienation or political sanctification.

Keywords: Religion, State, Ideology, Ontology, Modernity.

المقدمة:

يُعدّ موضوع الدولة في الخطاب الإسلامي المعاصر من أكثر الإشكاليات تعقيداً وتشعباً، نظراً لتداخل الأبعاد الدينية والسياسية والفلسفية فيه، وتباين الرؤى حول مشروعية الحكم، وطبيعة السلطة، ومكانة الشريعة في النظام السياسي. وفي هذا السياق، يظهر مفهومان رئيسيان يهيمنان على هذا الخطاب: الإيديولوجيا، التي تنزع إلى توظيف الدين في بناء نموذج سلطوي جامع، والأنطولوجيا، التي تنظر إلى الدين كجوهر وجودي وقيمة معنوية تسبق كل تنظيم سياسي.

وتُعدّ نظرية ولاية الفقيه، كما بلورها الفكر الشيعي المعاصر لا سيما في إيران ما بعد الثورة، نموذجاً إشكالياً لهذا التداخل. فهي، من جهة، تقدم تصوراً للدولة الإسلامية يقوم على تفويض الفقيه الجامع للشرائط بسلطة دينية–سياسية مطلقة، انطلاقاً من قراءة فقهية وتأويلية للنصوص. ومن جهة أخرى، تؤسس لرؤية أنطولوجية للقيادة الدينية باعتبارها استمراراً لولاية المعصوم، بما يمنح الفقيه موقعاً وجودياً يتجاوز البنية المؤسسية للدولة الحديثة.

ينطلق هذا البحث من التساؤل الأساسي: هل تمثل ولاية الفقيه تجسيداً لإيديولوجية دينية تسعى إلى السيطرة السياسية باسم المقدس، أم تعبيراً عن رؤية أنطولوجية تتماهى فيها السلطة مع المرجعية الروحية؟ ومن خلال تحليل النصوص المؤسسة، وخطابات المرجعيات الشيعية، وسياقات التطبيق السياسي، يسعى البحث إلى تفكيك هذا النموذج، ورصد تحوّلاته من التنظير إلى الممارسة، وبيان مدى قدرته على التوفيق بين البُعدين الإيديولوجي والأنطولوجي في ظل تحديات الحداثة والدولة القومية.

كما يناقش البحث الخلفيات التاريخية والفكرية التي أسهمت في بلورة مفهوم ولاية الفقيه، ويقارنها بنماذج أخرى داخل الفكر الإسلامي، في محاولة لفهم موقع هذه النظرية ضمن خارطة الدولة الإسلامية المعاصرة، وحدود قدرتها على الاستمرارية أو التحول في السياقين المحلي والدولي.

اولاً: أهمية البحث: يأتي هذا البحث في وقت تتزايد فيه الأسئلة حول شرعية النماذج السياسية الإسلامية، سواء في تجارب الحركات السياسية أو الدول ذات المرجعية الدينية. كما إنه يُفيد في تفكيك الأسس الفكرية لنموذج ولاية الفقيه، ما يفتح المجال لإعادة التفكير في العلاقة بين السلطة والمرجعية الدينية من منظور متجدد. هذا البحث لا يعالج فقط نظرية ولاية الفقيه، بل يتجاوز ذلك لفهم أعمق للتوتر الدائم بين الدين والسياسة، بين الرسالة والقوة، بين القداسة والمصلحة، بما يجعل منه مساهمة في الحقول المتقاطعة للفكر السياسي الإسلامي، الفلسفة الدينية، ودراسات الدولة والسلطة.

ثانيًا: اشكالية البحث: هل الاسلام دين ام دولة، ما هي الاثار التي تترتب إذا حولنا الاسلام من دين وثقافة الى ايديولوجيا ما هو موقف التيار الرافض للإسلام الايديولوجي، وما هي سبب صعود الاسلام السياسي، وما هو مستقبل هذا الاسلام بعد العديد من التجارب التي أخفقت واظهرت عدم قدرته على ادارة الدولة.

ثالثًا: فرضية البحث: يفترض هذا البحث أن الخطاب الإسلامي المعاصر يتسم بازدواجية في مقاربة العلاقة بين الدين والدولة، حيث يتأرجح بين توظيف الدين كأداة إيديولوجية لبناء مشروع سياسي سلطوي، وبين فهم أنطولوجي للدين كمرجعية روحية وأخلاقية تتجاوز حدود الدولة السلطوية، مما يؤدي إلى توتر نظري وعملي ينعكس في الخطابات الحركية والإصلاحية المعاصرة".

هذه الفرضية تجمع بين البعدين التحليليين الأساسيين في البحث (الإيديولوجي والأنطولوجي)، وتفتح المجال لدراسة التيارات الفكرية والحركية في الخطاب الإسلامي، كما تتيح استكشاف الأثر المترتب على هذه الازدواجية في تشكيل تصورات الدولة، والشرعية، والسيادة، والدين.

رابعًا: مناهج البحث: اعتمدت على الاسلوب التاريخي لتتبع ظاهرة الاسلام والدولة ومحاولات الادلجة. كما استخدمت الاسلوب التحليلي لوضع خطوات التيارات الاسلامية تحت مجهر التحليل من خلال ربط حركاتها بالغايات السياسية والمقارنة بين التنظير والواقع.

خامسًا: هيكلية البحث: قسم البحث الى مبحث وأحد من ثلاث مطالب وخاتمة واستنتاجات، وكان المبحث بعنوان جدلية السلطة الدينية والسياسية في نظرية ولاية الفقيه بين الأيدلوجيا والأنطولوجيا:

المطلب الأول: الأساس العقدي والشرعي للدولة في الفكر الشيعي المعاصر.

المطلب الثاني: ولاية الفقيه بين التأسيس الفقهي والتوظيف السياسي.

المطلب الثالث: ولاية الفقيه والدولة الإسلامية كأنموذج لتداخل الأنطولوجي بالإيديولوجي.

المبحث الاول: جدلية السلطة الدينية والسياسية في نظرية ولاية الفقيه بين الأيدلوجيا والأنطولوجيا

تمثل نظرية ولاية الفقيه في الفكر السياسي الشيعي أحد أبرز النماذج المعاصرة لتداخل الديني والسياسي، حيث تنعكس فيها إشكالية عميقة تتعلق بطبيعة السلطة وحدودها ومشروعيتها. فهي ليست مجرد بناء فقهي يستند إلى النصوص الشرعية، بل هي أيضًا بنية فكرية وإيديولوجية تحمل رؤى كونية وأنطولوجية حول الإنسان والمجتمع والدولة.

وتتجلى جدلية السلطة في هذا السياق من خلال محاولة المزج بين المرجعية الدينية كسلطة معنوية فوق سياسية، وبين مأسسة هذه المرجعية داخل نظام الحكم.

المطلب الأول: الأساس العقدي والشرعي للدولة في الفكر الشيعي المعاصر

يقول عبد القادر عودة: "الإسلام ليس دينًا فحسب، وانما هو دين ودولة، وفي طبيعة الإسلام أن تكون له دولة، فكل أمر في القران والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية تقوم على امر الله. وقيام الإسلام نفسه في الحدود التي رسمها الله وبينها الرسول يقتضي قيام دولة إسلامية تقيم الإسلام في حدوده المرسومة، وذلك منطق لا يجحده الا مكابر.[1]

ويرفض هذا التيار تسميات من قبيل (الإسلام السياسي) او الإسلام الأيديولوجي لاعتقادهم ان الإسلام دين ودولة.

يذكر الدكتور محمد عمارة انه لا يستريح لمصطلح الإسلام السياسي رغم شيوعه وصدور الكثير من الكتابات حول هذا الموضوع وتحت هذا العنوان، ويشير الى ان اول من استخدم هذا المصطلح هو الشيخ محمد رشيد رضا لكنه استخدمه في التعبير عن الحكومات الإسلامية التي اسماها "الإسلام السياسي" ويعني الذين يسيسون الامة في إطار الامة الإسلامية.

ويقول عمارة ان مصطلح الاسلام السياسي يستخدم الان بمعنى الحركات الاسلامية التي تشتغل بالسياسة، وانه في هذا المصطلح اختزال للإسلام في السياسة لأنه ليس هناك اسلام بدون سياسة.[٢]

اولًا: التيار الأيديولوجي (الإسلام السياسي) عوامل الظهور: بدأ مشروع ادلجة الإسلام بصورة كبيرة بحثًا وتنظيرًا وتطبيقًا بحسب الباحثة جودرون كريمر في ظل الكولونيالية والكولونيالية الجديدة (الحركات الاستعمارية) وبسبب الهيمنة الغربية... فهي في وجهة نظر جودرون ردة فعل وصورٌ مقابلة للنماذج الغربية. إن كل حركة إصلاحية تهدف الى تحسين الفرد والجماعة والمجتمع لها بُعد سياسي، حتى لو لم يكن مفهومها عن نفسها انها حركة سياسية او كانت تتجنب المسرح السياسي. وهذا ينطبق بصورة أكبر في إطار الوقوع تحت الاستعمار، حيث يتخذ الدفاع عن الهوية الإسلامية والمصالح الإسلامية ملامح مضادة للاحتلال ويبرز المصلحون الإسلاميون بوصفهم المدافعين عنها.[١]

لقد أرسلت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ موجات صدمة الى العالم الإسلامي كله، وكان لها تأثيرها المشجع على الحركات الإسلامية، سواء كانت شيعية أم سنية، لكن ظلت تعاليم المرشد الأعلى للثورة الإسلامية اية الله السيد الخميني (١٩٠٢ – ١٩٨٩) محل جدال حتى بين علماء الدين والمفكرين الإيرانيين.[٢]

وهناك العديد من العوامل السياسية التي أدت الى ظهور وتنامي ما يعرف بالإسلام السياسي أو الأيديولوجي منها[٣]:

- سقوط الخلافة العثمانية الامر الذي أدى الى فقدان المرجعية الكبرى للمسلمين مما فتح الباب على مصراعية امام الاجتهادات الشخصية والجماعية والذي نتج عنها ظهور الكثير من الحركات الإسلامية.
- فشل المروع النهضوي العربي وافتقاد النظم الوريثة للمشروعية وفشل العرب في تحقيق الاستقلال السياسي او الوحدة العربية او التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية. من هنا كانت تعتقد الحركات الإسلامية ان هذا الفشل كان نتاج فشل النماذج الغربية المستوردة وعلى رأسها العلمانية والاشتراكية والليبرالية التي لجأت اليها الدول لملء الفراغ القانوني والمؤسساتي.
- فشل الدعوات القومية التي نشأت في مطلع القرن العشرين عقب الاستقلال والتي شهدت تقلبات وتناقضات عديدة، وعجزت عن صياغة عقيدة أو ايديلوجية ثابتة وواضحة.
- جاءت هزيمة العرب في حربهم ضد إسرائيل عام ١٩٦٧ والتي هيأت أرضية خصبة لنمو كافة اشكال المعارضة.

- اعتماد الأنظمة حديثة الاستقلال على نظام الحزب الواحد، حيث منعت وجود أي حزب سياسي آخر... واستخدمت اليات القهر لإخضاع الخصوم، وبالتالي يصبح الحكم فاسدًا وهذا يساعد على تنامي الحركات الإسلامية.

- دعم وتشجيع الحكومات على ظهور الأحزاب والتنظيمات الدينية لأحداث توازنات سياسية مرحلية أو طويلة المدى، فقد شجعت عدد من الحكومات العربية والإسلامية، الحركات الإسلامية في مراحل مختلفة وذلك لمكافحة الاتجاهات الماركسية والقومية والليبرالية والقضاء عليها وعلى أنصارها.

- سياسة الاستيعاب والدمج القسري التي تعاني منها الأقليات المسلمة والتمييز العنصري الذي يعاني منه المسلمون.

اما الأسباب الاجتماعية فاهمها: الحداثة والتغريب والعلمنة في الدول العربية الإسلامية على مستوى التعليم والفكر والقيم والسياسات العامة، بما يظهر النظام معاديا للظاهرة الإسلامية وجذورها كذلك ظهور مجموعة من القادة والمفكرين الذين كانت لهم اسهاماتهم المثرة مثل حسن البنا وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي، وراشد الغنوشي ومحمد باقر الصدر والخميني. وغيرهم من القيادات الكارزماتية التي كان لجهودها وافكارها دورًا بارزًا في دعم الحركات الإسلامية .[١]

وعلى مستوى العوامل الخارجية: فهي الثورة الإيرانية والتي مرة ذكرها في بداية المطلب ويرى محمد اركون: إن إيران قامت بمد التيارات الإسلامية بالدعم المادي والادبي الذي تحتاجه، كذلك من الأسباب الأخرى القضية الفلسطينية وحرب أفغانستان ضد الحكم الشيوعي. وأحداث الحادي عشر من سبتمبر والسياسية الامريكية وحروبها ضد الإرهاب.[٢]

ثانيًا: الحكومة الإسلامية من التنظير الى التطبيق: يرفض أصحاب شعار (الإسلام هو الحل) و(الإسلام دين ودولة) مقولة الإسلام السياسي او الإسلام المؤدلج الى اخر التسميات فبحسب وجهة نظر الباحثين الغربين يمكن تعريف الاسلام المؤدلج كمجموعة من الافكار والاهداف السياسية النابعة من الشريعة الاسلامية والتي يستخدمها مجموعة يطلق عليهم المسلمين االذين يؤمنون بان الاسلام ليس عبارة عن ديانة فقط، وانما عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي لبناء مؤسسات الدولة. والحقيقية ان هذه التسمية لم تعد من اختصاص الفكر الغربي فحتى الباحثين والمفكرين الإسلاميين صاروا يستخدمون هذه المفاهيم. يقول يوسف القرضاوي: في مقال بعنوان: تهمة السلام السياسي: من التعبيرات التي يُشنِّع بها العلمانيون والحداثيون تعبير "الإسلام السياسي"، وهي عبارة دخيلة على مجتمعنا الإسلامي بلا ريب، ويعنون به الإسلام الذي يُعنى بشئون الأمة الإسلامية وعلاقاتها في الداخل والخارج، والعمل على تحريرها من كل سلطان أجنبي يتحكَّم في رقابها، ويُوجِّه أمورها المادية والأدبية كما يريد، ثم العمل كذلك على تحريرها من رواسب الاستعمار الغربي الثقافية والاجتماعية والتشريعية؛ لتعود من جديد إلى تحكيم شرع الله تعالى في مختلف جوانب حياتها[١].

على الصعيد الشيعي يرى السيد الخميني (قدس سره) في كتابه الحكومة الإسلامية: أن "كل من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام، ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها، وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف"[٢]

وفكرة ولاية الفقيه تطورت مع مرور الأيام فبدأت أولاً بالسفراء الأربعة الذين كانوا نواباً للإمام المهدي كما يزعمون فهم الواسطة بينه وبين الناس وهؤلاء السفراء الأربعة هم: عثمان بن سعيد العمري وكانت سفارته من سنة ٢٦٠ هـ حتى سنة ٢٦٥ هـ ثم محمد بن عثمان بن سعيد العمري وكانت سفارته من سنة ٢٦٥هـ وحتى ٣٠٥ هـ ثم الحسين بن روح النوبختي وكانت سفارته من سنة ٣٠٥ هـ وحتى سنة ٣٢٦هـ ثم علي بن محمد السمري

وكانت سفارته من سنة ٣٢٦هـ حتى سنة ٣٢٩هـ وبه انتهت مرحلة السفراء وانتهت مرحلة الغيبة الصغرى وبعده بدأت مرحلة الغيبة الكبرى. [٣]. **وفي هذه المرحلة كان محرماً على الشيعة تجاوز** الولايات السبع للمهدي المنتظر، فهذه الولايات السبع كان يتوقف فعلها على وجود الإمام الغائب المنتظر، وهذا الأمر دفع بعض مراجع الشيعة إلى فتح باب الاجتهاد في المسائل المستجدة واعتمدوا على نص منسوب للمهدي المنتظر يقول فيه: [وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليكم]" تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه. ثم تطور الاجتهاد الشيعي فأجاز تولي الفقيه لإقامة الحدود نيابة عن الإمام الغائب وأجازوا تولي دفع الزكاة والخمس نيابة عن الإمام الغائب، ثم تطورت فكرة ولاية الفقيه وتوسعت على يد مرجعين كبيرين من مراجع الشيعة وهما علي الكركي المتوفى سنة ٩٤٠هـ وأحمد النراقي المتوفى ١٢٤٥ هـ وهما من وضعا أسس ولاية الفقيه عن الإمام الغائب وخاصة الثاني منهما، وهو ما مهد للخميني الإعلان عن ولاية الفقيه من خلال تطبيق الفكرة عملياً وتأسيس حكومة إسلامية بزعامة الفقيه المحقق لشروط الولاية عن الإمام الغائب. وقد نص دستور الجمهورية الإيرانية على ولاية الفقيه. يقول أحمد الكاتب: [من المعروف أن نظرية ولاية الفقيه ولدت قبل مائة وخمسين عاماً على يدي الشيخ أحمد النراقي صاحب كتاب: (عوائد الأيام) وطبقها الإمام الخميني لأول مرة في (الجمهورية الإسلامية الإيرانية) . [٤]

وكانت هذه النظرية قد شكلت تطوراً كبيراً في نظام المرجعية الدينية الذي نشأ عند الشيعة الإمامية في ظل مقاطعتهم للأنظمة السياسية المختلفة في عصر غيبة (الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر). وقد ولدت (المرجعية الدينية) للفقهاء، واكتسبت صبغة شرعية من نظرية (النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي) التي بدأت تتبلور وتتطور منذ أواسط القرن الخامس الهجري، حتى اكتملت على يدي الشيخ علي بن عبد العالي الكركي في القرن العاشر الهجري، عندما قام بمنح الشاه طهماسب بن اسماعيل الصفوي إجازة للحكم باسمه باعتباره يمثل النائب العام عن الإمام المهدي. وقد أثارت نظرية (النيابة العامة) عند ظهورها جدلاً واسعاً في صفوف الشيعة في القرون الوسطى وقسمتهم إلى (أصوليين) و (إخباريين) مثلما فعلت نظرية (ولاية الفقيه) التي أثارت معارضة شديدة من قبل كبار الفقهاء والمحققين

كالشيخ مرتضى الأنصاري (توفي سنة ١٢٨١) والسيد أبو القاسم الخوئي (توفي سنة ١٤١٢) [٥] حيث قال الأول في كتابه: (المكاسب): إن الروايات التي يستشهد بها المريدون لولاية الفقيه لا تبين إلا وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية والفتيا والقضاء، لا كونهم كالأنبياء والأئمة في كونهم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وإن الدليل على وجوب طاعة الفقهاء دونه خرط القتاد. أما السيد الخوئي فقد قال في كتاب (الاجتهاد والتقليد): إن ما استدل به على الولاية المطلقة غير قابل للاعتماد عليه، ومن هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا في مورد الفتوى والقضاء، وان الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند والدلالة. ولا يشك أحد في ضعف الروايات التي يستند إليها القائلون بنظرية ولاية الفقيه، والمنسوبة إلى الإمام الغائب، وهم يعترفون بذلك، ولكنهم يتشبثون بها كأدلة مساعدة بعد تقريرهم لضرورة إقامة الحكومة الإسلامية في (عصر الغيبة) والتخلي عن نظرية التقية والانتظار للإمام الغائب. وقد شكل القول بنظرية ولاية الفقيه ثورة في الفكر السياسي الشيعي لأنه أدى بالفقهاء إلى التخلي عن شروط العصمة والنص والسلالة العلوية الحسينية التي كان يشترطها الشيعة في الإمام في القرون الأولى.].[٦]

ويعتقد السيد محمد باقر الصدر (قدس سره): ان الأنبياء هم من أوجد الدولة السليمة وشرع الله عز وجل لهم القواعد والأصول التي تنهض عليها الدولة الصالحة.[١] وهو وفق ذلك يقسم الدول إلى عدة أنواع:

١. دولة أيديولوجية (تنهض على قاعدة فكرية)

٢. دولة غير أيدولوجية (لا تنهض على قاعدة فكرية).

الدولة الايديلوجية وتشمل:

أ. دولة كافرة وجاهلة وهي (ليبرالية ديمقراطية، قومية، شيوعية).

ب. دولة إسلامية.

دول غير أيدولوجية: ((الاستبدادية (الديكتاتورية))، الاستعمارية، العلمانية.

ويعرف باقر الصدر الدولة الإسلامية بالقول: هي دولة تنهض على الفكر والعقيدة يعني أن الوحدة السياسية تقوم على الوحدة الفكرية، وذا فأن لها مرتكز علمي وعقلي وتحمل الدولة رسالة فكرية هي الإسلام.[١]

أنواع الدولة الإسلامية وعناصرها:

أ. الدولة الكاملة (دولة المعصوم)

ب. دولة إسلامية كاملة ومن الممكن ان تنهض وفق مقتضيات الزمان أو جاهلية إسلامية.

ت. دولة إسلامية مستبدة.

وعناصر الدولة الإسلامية عند الصدر عبارة عن:

١. الوطن الإسلامي (الذي لا حدود له سوى العقيدة والايمان).

٢. الأمة الإسلامية (مجموعة الناس الذين يتحملون مسؤوليتهم الالهية).

٣. الاستخلاف السياسي (السيادة السياسية التي تتجلى في خطي خلافة الانسان ومراقبة المشرفين).
٤. الحكومة الإسلامية (هي نتاج اندماج الخلافة والشهادة في مؤسسة وأحدة).[٢]

ثم يقسم الصدر الحكومة والحكومة الإسلامية الى قسمين: دينية وغير دينية ثم ينتقل الى اشكال الحكومة في الإسلام وهي ثلاثة:

١. الشكل الإلهي (حكومة المعصومين) أو حكومة النص.
٢. الشكل الشورائي أو الشعبي (حكم الشورى أو حكم الامة).
٣. الشكل القانوني او التركيبي (ومن ناحية شكل الحكومة تعتبر حكومة قانونية).

الشكل الإلهي للحكومة: وهي حكومة المعصوم حيث صلاحيتها مستمدة من الله مباشرة ولا دخل لآراء الامة في أداء دفة الدولة وفي هذا الشكل يكون للشعب حكومة استشارية من اجل اعدادها واعارها بتحمل المسؤولية مسؤولية الخلافة.[٣]

الشكل الشورائي: أو الشعبي الجمهوري، هو نوع يحظى بالشرعية في الظروف الراهنة، حيث ينهض الحكم في هذا النوع على اراء الشعب والى مرتكز عقلي إضافة الى امتلاكه مرتكز عقلي وتكويني والى شرعيته المستمدة من النص القرآني في صفات المؤمنين.

أن الحكم الشوري من الاشكال الجائزة والمشروعة في عصر الغيبة ومن هنا يحق للامة انطلاقا من صلاحيتها في اجراء تشريع تعاليم الاحكام الثانوية، تشكيل الحكومة من اجل إقامة الحدود الشرعية بما ينسجم مع مصلحة الإسلام والأمة وهذه الحكومة ستكون تابعة لقوانين إسلامية ومصالح المجتمع الإسلامي العامة. ((إن النظرية الإسلامية ترفض الملكية وترفض الحكومة الفردية بكل اشكالها وترفض الحكومة الارستقراطية وتطرح شكلا للحكم يحتوي على كل النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي)) [١]

الشكل الثالث للحكومة لدى الصدر هو تركيب من الحكم الشوري الذي ينهض على اراء الشعب واشراف المرجعية الصالحة الرشيدة. وفي بيانه مشروع حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية قبل المصادقة على الدستور سنة ١٩٨٠. فهو يرى أن الخلافة العامة للأمة على أساس الشورى التي تمنحنها الحق في إدارة شؤونها بنفسها باشراف قانوني من نائب الامام (المرجع العام) وأن الشكل الحكومي الإسلامي، هو حكومة قانونية؛ يعني اسنادها الى القانون على نحو أمثل، ذلك ان لقانون الإسلام الحاكمية على الحاكم والمحكوم (القائد والأمة) بشكل مساوي. [٢]

ولاية الفقيه وولاية المفكر الملتزم وأيديولوجيا الحكم والدولة عند علي شريعتي (١٩٣٣ – ١٩٧٧):

كان علي شريعتي مثقّفًا رسوليًّا، كرّس جهودَه لترحيل الدّين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا، وحاول أن يعمل على تحويل الدّينِ من ثقافةٍ إلى أيديولوجيا. أدرك شريعتي أن تفسيرَه الثوري للدين يتطلّب قراءةً أيديولوجية، الدّين كما يرى هو يفتقر إلى مثلِ هذه القراءة، فعكف على إنجازها في أعماله، كما يقول: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهمّ حدثٍ وأسمى إنجازٍ استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمةٍ وأحدةٍ، هو تحويل الإسلام من ثقافةٍ إلى أيديولوجيا». حرص شريعتي في كلِّ كتاباته ومحاضراته على بناءِ فهمٍ ثوري للدين، وقراءةٍ نضاليةٍ لنصوصه، لذلك طبعت الأيديولوجيا بصمتَها في آثاره.[١]

يرى شريعتي ان التيار التقليدي الإسلامي كان سلبيًا في تعامله مع ثنائية (الدين والدولة) فهناك من يرى (وضع الدين في خدمة الحكم والسلطة) تلك النظرية التي راجت منذ الغزالي وحتى العهد الصفوي والتي رد عليها شريعتي في دراسته (التشييع العلوي والتشييع الصفوي)، ويعتقد شريعتي ان هناك اتجاه يرفض الاتجاه السالف، الا انه يمتنع عن اية مواجهة مع السلطة السياسية ويكتفي بالشعائر والطقوس وعناوين جزئية من الحياة، أما التيار الإسلامي المستنير فانه لم يستطيع ان يصل الى وجه ايديولوجي... فكان بعيدًا عن الواقع وتجربة التاريخ وعن أسس فلسفية تتناول الانسان في وجوده من ناحية والمجتمع وبناءه من ناحية أخرى.[٢]

ويمكن تلخيص مشروع شريعتي في تجديد الفكر الديني بما يخص العلاقة بالدولة في النقاط التالية[٣]:

١. (تجديد المنهج) بفهم الإسلام اجتماعيًا وسياسيًا، اذ تمثل الإشكالية الأولى والتي لابد من حلها قبل الخوض في العودة بتنقية التراث، والتي لا يمكن لنا ذلك دون منهج جديد، فمان كان من تراث ورؤى ونتائج مخدرة، ما هي الا نتيجة للمنهج التجريدي الفلسفي والكلامي والفقهي بعيدًا عن موضوع الرسالة. وهي الانسان والمجتمع وواقعهما وهو يتكفله الاجتماع السياسي.

٢. العودة للإسلام في تفجره الأول وتنقية الفكر الديني عن طريق المنهج الجديد.

٣. الفهم الموضوعي السليم لتاريخ مجتمعات امتنا لأثر ذلك على مسارها وبالذات على علماءها (وهذا ما يشكل الية للتنقية).

٤. الطرح السليم للنماذج والقدوات بالعودة الى النماذج والقدوات بالعودة الى النماذج المثلى وتحديدها موضوعيًا على أساس روح الإسلام.

٥. مكافحة الاستعمار والاستبداد والاستحمار الديني، بنزع سلاح الدين من ايدي القوى التي سلحت زورًا بهذا السلاح، حتى تمارس سلطانها. وطريقة شريعتي في ذلك يلخصها بكلمة وأحدة: نسكت امامهم ونكلم الناس... "علينا الا نسلب هؤلاء من الناس، بل علينا ان نسلب الناس من هؤلاء فقط".

٦. نقل التناقضات الطبقية الاجتماعية من باطن المجتمع (واقعه ومعاناته) الى ضميره ووعيه عن طريق جميع الاليات الحضارية من الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الإمكانيات من قبيل الثورة والتمرد أي خلق إرادة للإنسان والمجتمع من جديد.

٧. عقد جسر بين (جزيرة اهل الفكر) و (شاطئ الناس) اللذين كان ابتعادهما سبباً للتخلف الذي حاق بالجماهير وذلك لجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

٨. وعي متطلبات العصر والتجديد فيه.

٩. تقديم الإسلام كأيديولوجيا تغطي الواقع العاري بجسده الاشكالي وتحقيق الوئام بين الانا والعالم.

١٠. تقويم الاجتهاد ليكون الفهم المتجدد والمتطور للدين، بحيث ينحصر الاجتهاد في صنع الأيديولوجيا والتي تكون بدورها متجددة.

١١. معرفة الثقافة الغازية بشكل صحيح، والطرح الأيديولوجي إزاء كل رؤية تطرحها تلك الأيديولوجيات والحفاظ على الهوية الثقافية والتاريخية والمعنوية إزاء الهوية الهابطة.

ويقسم شريعتي الإسلام الى عدة اسلامات منذ صدر الإسلام:

١. اسلام العلماء.

٢. اسلام العامة (التدين الشعبي).

٣. اسلام الوعي والعقيدة والأيديولوجيا.

واستطاع بهذا ان يبلور هدفًا له في صناعة الشخصية المسلمة لا يقوم على أساس المسلم العالم، الذي سيان عنده كيف تقضي حياته ومن يمنحه المال والجاه، الذي يحمل قضية ذاته ولا يحمل قضية شعبه في قلبه. ولا يقوم على المسلم العامي فاقد الوعي، بل يقوم على المسلم الواعي المتنور من طراز (أبي ذر) بعيدًا عن اسلام الثقافة والعلم وإسلام التقاليد والعادات، وانما اسلام العقيدة والايديولوجيا. [١]

فيرى شريعتي "إن الدين الذي يتحول الى (دين للدين فقط) فانه يفقد ارتباطه بغايته ومبراراته واحكامه، فهكذا دين يبعد المؤمن عن حياته العلمية وبالتالي يبتعد عن أداء رسالته الاجتماعية... وينطبق هذا الحال على نزعة العلم من اجل العلم، والدين من اجل الدين والصلاة من اجل الصلاة والفلسفة من اجل الفلسفة والجمال من اجل الجمال ليضع قاعدة في نهاية المطاف: ((إن كل شيء ينزع لذاته لا يكون وسيلة لبلوغ هدف، فإنه يفقد فائدته وقيمته العلمية مهما كان مقدسًا)).[٢]

ولاية المفكر الملتزم: في كتابه الامة والامامة يحاول شريعتي أن يجلي مفهوم الامة في صورته الاجتماعية من ناحية الأثر وفي صورته الإسلامية كمفهوم. وهكذا عن طريق هذه التسمية (الأمة) والتي تعود في أصلها اللغوي تعود في أصلها اللغوي الى (أمَ) بمعنى قصد وعزم. حدق بها شريعتي داخل فضاء يحتضن روح الإسلام من جهة وروح فلسفة الوجود وحركة التاريخ من جهة أخرى واليات أخرى لعلم الاجتماع السياسي ليجد أن معنى هذه الكلمة تسبطن ثلاث معان، هي: (قرار واع + حركة + هدف) مع ذلك لا يتوقف شريعتي مع هذا الاستبطان فهناك معنى تشعه الحركة نحو الهدف هو (التقدم).

لذا يكون معنى ((الامة)) قائمًا على أربعة اركان هي:

١. الاختيار (ناتج عن القرار الواعي حيث لا اكراه في الالتحاق بالجماعة).

٢. الحركة، (داينمو الصيرورة).

٣. التقدم، (محطات الصيرورة).

٤. الهدف (ماهية الجماعة التي تتحرك لها الصيرورة وتصنعها).

وبهذه الأركان الأربعة التي يحملها مفهوم الامة سيكون من المحتم والضروري أن تكون هناك قيادة تأخذ الناس نحو ذلك الهدف، بحيث تكون علاقتها القيادية مع الأركان الأربعة لجماعة الامة أن تقود (حركتها طوعا، تقدماً نحو الهدف). أي وجود الأمة يفرض وجود الامام، فالركن الرابع للامة (الهدف). يحتاج الى هاد اليه ومحور مشترك يلتف حوله، لتكون الحركة حول الثابت، وذلك الهادي والمحور هو القائد. ومن هذه الضرورة كان القائد والامام داخلان في تعريف الأمة عند شريعتي فهي: (جماعة إنسانية يشترك جميع افرادها في هدف مشترك، وقد التف بعظهم حول بعض، لكي يتحركوا باتجاه هدفهم المرجو على أساس قيادة مشتركة)[١]

وينتهي شريعتي إلى أن الحاكم أما أن يكون: مديرًا وحافظًا وحارسًا للمجتمع ومرفهًا له. أو معلمًا وقائدًا سياسيًا، ملتزمًا بقيادة الناس وتربيتهم على أفضل شكل بحيث ينتقل بالناس من وضعهم الروحي والأخلاقي والفكري والاجتماعي القائم الى وضع روحي واخلاقي وفكري واجتماعي لم يتوفروا عليه من قبل. [٢]

الأول عند شريعتي هو سمة **الخادم** أما الثاني فهو سمة **المصلح**. إن وظيفة الأول هي عبارة عن اعانة الشخص في وجوده بينما وظيفة الثاني (المصلح) هي اعانة الشخص في صيرورته ومن هنا ينتهي شريعتي الى ان فلسفة الدولة والحكم والقيادة الحقة هي تحمل مسؤولية (صيرورة المجتمع) لا وجوده. وهذه هي ماهية الإمامة للناس في الإسلام فهي:

- ادخال الأركان الأربعة للامة (الاختيار، الحركة، التقدم، الهدف) في قطار الصيرورة.
- أحداث عملية التغيير والصنع والتكميل والاكمال للمجتمع بنقله من وضع قائم راكد الى وضع ينبغي التوفر عليه.
- أحداث هجرة أفاقيه وانفسية للمجتمع لا هجرة جغرافية.
- إقامة القيم الاجتماعية على أساس رسالة ثورية وفكر تغييري، باتجاه تحقيق المثل والقيم، وقيادة الجماهير باتجاه التعالي. باتجاه تحقيق:

(الكمال لا السعادة، التحسين لا الراحة، الإصلاح لا الخدمة، الرقي، لا الإصلاح، الخير لا القوة، الحقيقة لا الامر الواقع). ويفضل شريعتي أرقى عنوان تمييزي لوظيفة الامامة والسياسة انها (بناء الجماهير) لا (ادارتهم وحفظهم).

اذن علي شريعتي بحسب قراءته لفكرة الامامة يريد (ولاية المفكر الملتزم) لا (الفقيه) وسبب ذلك يترشح عن الإشكالية التي بات يمحور اعماله في الإصلاح الديني حولها.. أي مسالة فقدان الأيديولوجيا عند المؤسسة الدينية وفقيهها كمنظومة تغطي تحديات الواقع وتنفساته التي كانت خالية من الإجابات الإسلامية التي تحتكرها المؤسسة الدينية.[١]

فهناك الكثير من القضايا الإسلامية أو ابعاد عديدة من قضية إسلامية ما، لا تطرح في الأساس وتبقى مجهولة وان طرحت فهي تطرح في حدود الفقه أو بشكل سطحي ومجمل، ومن هنا فهناك جزء كبير من حقائق القران المتعلقة بعلم الانسان وفلسفة التاريخ والاجتماع والعلوم الطبيعية والقسم الأعظم من العناصر التي تشكل مدرسة الإسلام من الناحية الاقتصادية والنفسية والأخلاقية والفلسفية والسياسية. في سبيلها الى التواري في الظلام، أو تعلن كامور سيئة لا أثر لها في الاذهان والسبب هو عدم قدرة الفقهاء على الخوض في ذلك.[٢]

أما فيما يتعلق بالالتزام بولاية المفكر ومنع حدوث الاستبداد فان ذلك بحسب شريعتي يكون بوجود قيد الالتزام للمفكر في ولايته. أي يكون ذلك المفكر ملتزمًا بأركان الأيديولوجيا في جهة الامامة فمن مميزاته أن يكون ملتزمًا بـ (التربية، والتغيير، والتكامل) لمجتمعه وأن يتحمل مسؤولية العدالة الاجتماعية والعدالة الطبقية كذلك عليه ان يسير على ما سار عليه قادة الأيديولوجيا وقدوتهم. في ثلاثية تمثل هذا

المسار (العقيدة، الوحدة، العدالة الاجتماعية) ومن مميزاته الأهم أن يكون متوفرًا على اقتضاءات الأيديولوجيا وملتزمًا بها: (الايمان، المسؤولية، الصراع، التضحية)[٣].

ومن اجل تحقيق ما يعرف بالنقاء الثوري كحاجز يقضي على الاستبداد ينبغي ان يحقق مبدأين: الأول: أن لا يملك شيئًا، حتى لا يتحول الى (محافظ) خوفًا على ضياع ما يملكه. الثاني: أن لا يكون راغبًا في شيء. وذلك حتى لا ينجرف وينزلق من اكتسابه، أو يبدي ضعفًا بالنسبة له.

القائد والتعيين بين الانتخاب والتشخيص. بين الحق الخارجي والذاتي: في النظام الذي يتبناه شريعتي (ولاية المفكر الملتزم) فالمسألة هي اعلام وإعلان وتشخيص. صاحب ذلك الموقع الذي لا يكون لغيره، وبالتالي فمسألة التعيين للقائد لا تتم بنظرية الانتخاب والترشيح الجماهيري التي اعتمدتها النظم السياسية المختلفة التي تمثل الاتجاه التقدمي في العصر الحديث، وانما تتم المسألة بعملية التشخيص له، والبحث عنه وكشفه، وهذا الكشف عند شريعتي يتم من احاد الامة الذين يمثلون رسالة الامة الذين يمثلون رسالة الامة. أي ان الجماهير التي هي منشأ السلطة في النظام الديمقراطي. لا ترتبط بالامام ارتباطها بالحكومة عن طريق الانتخاب وانما ارتباطها ارتباط الناس بالواقع، فهي لا تعينه بل تشخصه وبهذا فلا انتخاب مع امامة المفكر الملتزم وولايته. [١]

موقف علي شريعتي من الديمقراطية: يقول شريعتي: الديكتاتورية سم في قنينة رسمية، تتناوله الناس بالقهر والقوة، والديمقراطية في المجتمعات المتخلفة، لقمة دسمة وحلوة المذاق لكنها سُممت، وتعطى للجماهير بمنة كبيرة، وتستلمها بشغف والتماس من العدو، فتبلعها، والعدو لا يهبها مجانًا! وهذا السم الدفين، لا يؤخذ من يد القاتل بل يُستلم من الطبيب في قنينة دواء. والغريب هو ان المريض المسكين، يُسم ويمرض ويشرف على الموت، لكنه يُغني للسم، ويحتفل بذكرى مرور عام على تناوله!! ومن هنا فالنظم الثورية الحديثة لا تسلم مستقبل الثورة بعد الانتصار السياسي التمهيدي والسطحي في يد الديمقراطية المرتعشة. ولا تعهد به الى الأكثرية التي لا تزال بلا رأي، وإذا كان لديها رأي فهو رأي رجعي. كيف اذن، والحديث عن المجتمعات المتخلفة التقليدية التي حدثت فيها ثورة، حيث لا يزال الروح الجمعي الاسري والقبلي والقومي جاثمًا وحاكمًا على الاستقلال الفردي، وفي هذه المرحلة الاجتماعية يكون لكل جماعة – الاسرة والقبيلة– رأي صوت وأحد، اذ القبيلة الوحدة رأي وأحد، والباقي كلهم رؤوس، والديمقراطية لا تستطيع التمييز بين الأصوات والرؤوس، وليس لدى علماء الاجتماع السياسي مثالًا لمكان تتساوى فيه الأصوات مع الرؤوس، حتى في الغرب المعاصر، وبعد قرنين من الثورة الفرنسية[١]....

ليقرر مصير الثورة والمجتمع السواد والمقلد والتابع الذي يدلي بعضهم برأيه لمن يشبع بطنه مرة وأحدة، والبعض الاخر خراف اسراء لا يعادل ما في عقولهم قيمة ما في بطونهم، وصنف ثالث منهم مستحمرون فكريًا وعلى حد تعبير القران الكريم (عبدة الاحبار والرهبان، الذين يسلبهم المحتالون المشعوذون عقولهم وفكرهم، حتى فقدانهم قدرة السمع والبصر الذي يتمتع بها كل كائن حي.

كما يحاجج شريعتي ويتحدى أن يثبت علماء الاجتماع، أن أكثرية الجماهير تمثل معايرًا صارمًا لتشخيص الأفضل في قيادة المجتمع، سواء كانت الجماهير بدائية أم نصف متحضرة، أو حتى المجتمعات الاوربية بعد الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩ – ١٧٩٩)... بل يلاحظ أن المفكرين التقدميين في كل المجتمعات لا تحالفهم غالبًا أصوات الأكثرية.[٢]

الديمقراطية المشروطة: ومن هنا نجد شريعتي يؤمن بقاعدة التأهيل قبل منح الحرية اذ غير ذلك يكون إساءة للحرية وفي هذا يتكأ على مقولة الفيلسوف شاندل (الديمقراطية لمجتمع متخلف وغير واع هو إساءة للديمقراطية).. وبالتالي فاتجاه شريعتي هنا في الاجتماع السياسي تبقى فيه القيادة الفكرية والاجتماعية الملتزمة ذات سلطة فكرية وقانونية، الى أن تستأصل عوامل الهدم والتخريب والفساد، وألى أن تدرأ الأخطار الاجتماعية الداخلية وتغسل الادمغة من جهلها، وتطهر العلاقات الاجتماعية.. حتى تتوفر الامة على حصانة من الوعي –تمام عملية التأهيل– حينئذ تمتلك الجماهير حق الرأي وتشخيص قيادتها السياسية والاجتماعية.. أي أن مسألة حجب الديمقراطية مسألة حينية وقتية اقتضائية نهايتها هو توفر المجتمع على اللياقة التي تؤهله للحكم الديمقراطي الحقيقي. بحيث يغدو حينها الانتخاب الناتج عن عامل خارجي عن التعيين يطابق (التشخيص) كناتج من فلسفة الحق الذاتي، بل يصبح الانتخاب عينه عملية تشخيصية، أي أنه في تلك المرحلة ستدرك الامة أن قيادة (المفكر الملتزم) هي التعبير عن ارادتها.[٣]

المطلب الثالث: ولاية الفقيه والدولة الاسلامية كأنموذج لتداخل الأنطولوجي بالإيديولوجي

بعيدًا عن التيار الذي حول الدين الى ايديلوجيا ثمة تيار اخر يحدد هدف الانسان بإرواء ضمأه الانطلوجي وتحقيق المعنى بعيدًا عن الايديلوجية التي افرغته من معناه وجعلة حامليها في صندوق يقمع ابداعه وافكاره، كما ان هذا التيار يؤمن بمدنية الدولة وينكر وجود دولة تستقي احكامها من النصوص الدينية. ويرى هذا التيار ان التدين حالة فردية لا تخضع لقياسات كمية ومادية كا يرون ان سبب الانهيار الديني ناجم عن كثرة الكلام في الدين بحسب تعبير كيركجار.

أولًا: عبد الجبار الرفاعي وفشل الإسلاميين في الحكم: يرى الدكتور عبد الجبار الرفاعي: إن الصياغة الايديلوجية للدين تخفض طاقته المقدسة، بعد أن تهتك سحر العالم، وتطفئ شعلة الروح التي يتلمسها الانسان فيه، وتجفف منابع ما يولد معنى المعنى في مدارته، فيصاب الكائن البشري بالسأم والإحباط والضجر والغثيان، بعد أن يموت كل شيء من حوله، ويفتقر الى ما يلهمه مزيدًا من الطاقة.[١]

ويؤكد الرفاعي: ما وضع الدين اليوم في مأزق تاريخي، هو ترحيله من مجاله، الانطلوجي الى المجال الأيديولوجي، هذا من جهة ومن جهة أخرى، ازدراء بعض النخب للدين واحتقارهم للتدين، أثر الفهم الساذج المبتذل لحقيقة الدين في فهمهم، والصدور في احكامهم عن نمط التدين الأيديولوجي الشائع.

لقد برع الرفاعي في تشخيص مشكلة الدين حيث فكك الصياغات الايديلوجية التي أطاحت بالدين وأثبتت عبر تناول سيد قطب وحسن البنا وعلي شريعتي وسواهم من رواد الادبيات البروتستانتية الإسلامية أن الايديلوجيا اساءت للدين واطفأت وهجه المقدس، ((منذ حسن البنا غرق التفكير الديني في بلادنا في

مسار خاطئ حين عمد الاخوان المسلمون ومن اقتفى أثرهم، وترسم خطواتهم، وتبنى مفاهيمهم واراءهم، فخلط ودمج ماهو مقدس بما يظهر ويبتدئ لنا انه مقدس، ماهو ثابت بما هو متغيير)) [٢]

ولذا فالحلول عند الرفاعي تبتدأ بالعودة للعقل وللأسلوب العلمي لردم الهوة الشاسعة التي وضعتها الايديلوجيا بين الدين والانسان، لذلك فهو يحاول بالتوجه الإصلاحي الى الأصل والبداية الصحيحة التي تبدأ لديه بالتعليم النوعي (ما لم يتم اصلاح التعليم في بلادنا بكل حقوله وتخصصاته، لا يمكن ان نبدأ. لا يصنع مستقبلًا متطورًا آمننًا لحياتنا إلا التعليم النوعي الحديث اليوم لأبنائنا. أتمنى أن ننتفض على أولئك المحترفين من الخطباء والوعاظ والكتاب الذين يسقوننا الأوهام، ويخوفوننا من العودة للعقل، ويخدعوننا كل يوم، أتمنى ان نتأمل واقعنا، أتمنى ان نتفحص مصيرنا، أتمنى ان نجرؤ على طرح تساؤلات كثيرة على أنفسنا، مثل: ما هي اضافاتنا للمعرفة البشرية منذ أكثر من خمسة قرون؟ ماهو اسهام أكثر من مليار وثلاثمئة مليون انسان مسلم في أعياد التاريخ الحديثة؟ ما هي فتوحاتهم في حقل الاكتشاف والاختراعات العلمية؟ ما هي منجزاتهم في الفلسفة والعلوم الإنسانية، كم هو عدد المسلمين من حازوا على جائزة نوبل والجوائز المماثلة سنويًا.[٧]

ويبين الرفاعي في سياق تحليل البنى الفكرية للجماعات والأحزاب الإسلامية، من خلال طبيعية تلك الجماعات في تفاعلها مع فردية الكائن البشري، كيف تجاهلته وطمست هويته الشخصية، لحساب الجماعة، اذ اخذت تتعاطى مع الفرد بوصفه عنصرًا ليس له أن يوجد الا في لحظة ذوبانه في مركب الجماعة. وكأن الانسان لا حق ولا حرية له في أن يوجد مستقلًا خارج هذا الإطار. وما نجم عن ذلك من اضمحلال القدرة على الابداع التي هي فردية دائمًا لأن (النسخ المتماثلة من البشر عاجزة عن اختراق السائد وابتكار أي شيء خارج ما هو مألوف ولا قدرة على النسخ المتماثلة تمكنها من ان تتخطى ما هو شائع فكل ما تنجزه انما هو محاكاة لما هو مكرر دائمًا. [٨]

ويرجع الرفاعي سبب هذا الفشل في بناء الدولة من الأحزاب والجماعات الإسلامية الى " عجز معظمهم وقصورهم في ادراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، وافتقار الكثير من المسؤولين، إلى أي تكوين اكاديمي أو معرفي أو فكري، يؤهلهم لأعداد نظم وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية ثقافية معاصرة، فضلًا عن عدم توفرهم على تدريب وخبرة علمية في إدارة الدولة وبناء مؤسسات السلطة إنهم يفكرون في مرحلة ما قبل الدولة، لذلك يحرصون على استدعاء القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة ويغرقون في كهوف الماضي ويفرطون في استهلاك التاريخ، لا يعيشون في عالمنا الا بأبدانهم في حين تلبث عقولهم وارواحهم مع الموتى.[٩]

ثانيًا: عبد الرزاق الجبران ومشروع الوجودية الإسلامية[١٠]: لم يذهب عبد الرزاق الجبران بعيدًا عن مشروع عبد الجبار الرفاعي فهم يتفقون على غاية وأحدة وهو تحرير الدين من اغلال الأيديولوجيا لكن طرقيتهم تختلف حيث يدعو الجبران الى الحل الوجودي للدين، للدخول على مفهوم النبوة وزاويته في المنهج الوجودي... ويرى الجبران "إن تاريخنا ديني فحسب، فالدين هو الحاكم معرفيًا وسلطويًا في تاريخنا، يضاف الى ذلك كلية أخرى نرى اننا بهذا الركام الهائل من التراث الديني لم نكن أصحاب

حضارة حقيقية في المعبد.. قد اقبل اننا أصحاب حضارة حقيقية في الجواري.. لا بأس رغم أن المعبد نفسه من أسس للجواري على مستوى الحضارة، أو على مستوى الظاهرة، والظاهرة حضارة بحد ذاتها"[١١]

ويعتقد الجبران بالمنهج الانقلابي بعد ان اعتنق المنهج التجديدي خلال مراحل مشروعه الذي بدأ من تأسيسه لمجلة الوعي المعاصر وإصدار كتابه حول الدكتور علي شريعتي والذي كان بعنوان (علي شريعتي وتجديد الفكر الديني) لكنه تبرأ من هذا الكتاب وحذفه من مسيرته العلمية لكونه غادر منطقة التجديد الى الانقلاب.. وتبريره في ذلك هو "إن الأصلاح الحقيقي هو (إنقلابي) بكل معنى الكلمة، وليس (تجديديًا) وحاجتنا الى الانقلاب وليس التجديد في الدين ومعارفه وواقعه، لأنه بلغ ذروة الزور، ومنطقي الخاص في ذلك هو: (إن ذروة الزور تستدعي ذروة الحقيقة)، وفي ذلك عينه يكون منطق (العود الابدي) ... إن المعبد كذب بما فيه الكفاية ولا تجديد في الكذب... لذلك لا يصح في الإصلاح الا الانقلاب، على اعتبار أن الصدق والكذب لا يجتمعان كما يرى المنطق في بديهية التناقض.[١٢]

يضع عبد الرزاق الجبران مقولة الفيلسوف الدنماركي سورين كيركجارد (ليس المهم ما تؤمن به، وانما الكيفية التي تؤمن بها) مقولة أساس في الوجودية الإسلامية ويوضح الجبران مشروعه بالقول: لا نقصد بالاتجاه الوجودي: سارتر بقدر ما نقصد أبو ذر، ولا هيدكر بقدر ما نقصد الحلاج... ولا سيمون دي بوفار بقدر ما نقصد الحر الرياحي، ولا البير كامو بقدر ما نريد جلال الدين الرومي.. فالجبران يعتقد ان هذه الأسماء تمثل الوجه الأكبر للوجودية الانسانوية.[١٣]

ويعرف عبد الرزاق الجبران الدولة بإنها حالة وظيفية أسفل الشعب وليس أعلاه، حاملة له لا محمولة منه وينفي السلطة الدينية بالعودة الى بديهية تاريخية وجودية وهي: إن التاريخ لم ير سلطة عادلة اطلاقًا.. وما اقترب منها العدل هنا أو هناك، فهي فقط تلك التي ابتعدت عن عنوان السلطة وصلاحيتها.. ويستند في فكرة نفي السلطة الى تجربة علي بن ابي طالب... كيف مارس علي نفي السلطة باعوام خلافته الأربعة.. فهو لم يجد في الامارة حقًا استثنائيًا في المال والأرض فبقى له ما للجميع، وهذا ما نراه حينما لم يقبل قصر الامارة في الكوفة ونزل في بيت يملكه أفقر فقراء الكوفة، بينما القصر عادة رمز السلطان وحق طبيعي له في عرف الشعوب....[١٤]

ويعتقد الجبران ان سلوك علي بن ابي طالب أسس لليبرالية إسلامية.. حيث يقول: لا وجود للسلطة اطلاقًا في جمهورية النبي، هنالك نظام ضابط يوكل اليه الامر، أي ان هناك مجموعة من الشعب مكلفة بنظام الشعب، لا تملك أي سلطة بمفهومها التاريخي.. وبالتالي لاوجود لحاكمية دينية ولا حاكمية علمانية.. لهذا فهو يؤكد "إن النبي لم يمارس يومًا دورًا سلطويًا في المدينة، ولم تكن لنبوته شكلًا من ذلك، بقدر ما كان مقيمًا لنظام المدينة، واستقرارها الحياتي.. [١٥]

ثالثًا: فرج فودة الإسلام السياسي وانعدام الديمقراطية (١٩٤٥ – ١٩٩٢): يجزم فرج فودة إن نمو الإسلام السياسي كان بسبب، انعدام الديمقراطية في المنطقة منذ منتصف القرن العشرين، لذلك لم يكن عادي التشدد الديني فقط، وإنما كان يعادي القمع والتسلط.

حيث يقول "تسلم زمام كثير من بلدان المنطقة إلى دائرة مفرغة، تبدأ بالانقلابات العسكرية التي تفشل في حل المشكلات، وتنجح في تفريغ المجتمع من القيادات المدنية المؤمنة بالشرعية، وتنجح أيضاً وهذا هو الأهم، في ترسيخ مفاهيم إهدار الشرعية الدستورية تحت شعارات فضفاضة من نوع (الشرعية الثورية)، و(الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب)، هذا النمط من الحكم هو السبب في نمو وتعاظم التيارات السياسية الدينية."[١٦]

"، مؤكداً على أنها "دورة مفزعة، ففي غياب المعارضة المدنية، سوف يؤدي الحكم العسكري إلى السلطة الدينية، ولن ينتزع السلطة الدينية من مواقعها إلا الانقلاب العسكري، الذي يسلم الأمور بدوره، بعد زمن يطول أو يقصر إلى سلة دينية جديدة وهكذا، وأحياناً يختصر البعض الطريق فيضعون العمامة فوق الزي العسكري، الخروج من هذه الدائرة المفرغة ضرورة، والتواصل مع الشرعية الدستورية مسألة حياة أو موت، والشرعية الدستورية لا تتسع لهذا أو لذاك فكلاهما خطر عليها، ومدمر لها"."[١٧]

كان لفرج فودة مشروعاً تنويرياً قضى حياته في محاولة نشره على الناس من خلال مقالاته وكتبه، لكنه أدى إلى قتله غدراً في ظل تصاعد عنف التشدد الديني في فترة التسعينيات، وكان هذا المشروع التنويري يرتكز على أربعة محاور رئيسة، هي:[١٨]:

١. نقد الإسلام السياسي المعاصر.
٢. نقد الإسلام السياسي التاريخي.
٣. حتمية الاجتهاد وإعمال العقل.
٤. الدفاع عن أسس الدولة المدنية الحديثة.

ويوجز فرج فودة في كتابه المهم (الحقيقية الغائبة) أبرز كا توصل اليه من نتائج[١]:

أولاً: أن الخلافة التي نعتوها بالإسلامية هي في حقيقتها خلافة عربية قرشية، وأنها لم تحمل من الإسلام إلا الاسم، وأن دعوى إحيائها من جديد تبدو أكثر تناسقاً مع منهج القومية العربية والدعوة للوحدة بين أقطار العرب، منها إلى الدعوة لدولة دينية إسلامية، وبهذا المنطق نقلبها على أساس كونها دعوة سياسية بحتة، إن استهدفت التوحد فعلى أساس المصلحة، وإن توجهت للتكامل فعلى أسس حضارية عقلانية، وإن استلهمت التاريخ فعلى أساس وطيد من (الجغرافيا).

ثانياً: إن الإسلام دين لا دولة، وعلى المحتج علينا بالعكس، أن يرد علينا بحجة التاريخ، وليس أقوى من التاريخ حجة، أو أن يعرض علينا منهجه في إقامة الدولة على أساس الإسلام، وليس أقوى من تهافت ما قدم إلينا حتى الآن من أفكار حجة على المدعين أن الإسلام دين ودولة، ومصحف وسيف، ليس هذا فحسب بل أننا نعتقد أن الدولة كانت عبئاً على الإسلام، وانتقاضاً منه وليست إضافة إليه.

ثالثاً: إن الفرق بين الإنسان والحيوان، أن الأول يتعلم من تجاربه، ويختزنها مكوناً ما نعرفه باسم (الثقافة) ويبدو أن المنادين بعودة الخلافة يسيئون بنا الظن كثيراً، حين يدعوننا إلى أن نجرب من جديد ما جربناه من قبل، وكأن تجربة ثلاثة عشر قرناً لا تشفع، أو كأنه يفزعهم أن تسير على قدمين، فيطالبونا بالسير على أربع.

رابعاً: إن الثابت لدينا من قراءتنا للتاريخ الإسلامي أننا نعيش مجتمعاً أرقى بكل المقاييس، وعلى رأسها مقاييس الأخلاق، وهو مجتمع أكثر تقدماً وإنسانية فيما يختص بالعلاقة بين الحاكم والرعية، وأننا مدينون في ذلك كله للثقافة الإنسانية التي لا يرفضها جوهر الدين، ولحقوق الإنسان التي لا تتناقض مع حقوق الإسلام.

خامساً: إن التاريخ يكرر نفسه وكأنه لا جديد، غير أننا لا نستوعب دروسه، ونركز في دراستنا له على أضعف جوانبه، وهو جانب الفكر الديني، ونحن في دعوتنا لدراسة التاريخ والاستفادة من دروسه، لا نكرر خطأ المتطرفين حين يدعوننا إلى منهج النسخ الكربوني وإنما ندعو إلى ترجمة حوادث التاريخ بمصطلحات الحاضر، وإلى الاستفادة من دروسه بأسلوب العصر.

سادساً: إن ما عرضناه من تفاصيل وما ناقشناه من وقائع لم يكن هو القصد، بل كان قصدنا أن نعرض منهجاً للتفكير، يسمح باستخدام العقل في التحليل، والنطق في استخلاص النتائج، والشجاعة في عرض الحقيقة دون زيادة أو نقصان، ولا نحسب أننا في هذا مبتدعون بل نحن متبعون لما أملاه علينا إخلاصنا للعقيدة وولاؤنا للوطن، وانتماؤنا للمستقبل.

رابعًا: نصر حامد أبو زيد وفصل الدين عن الدولة (كاتب ومفكر مصري): يعتقد أبو زيد "لا يمكن للعلمانية أن تتأسّس دون الإصلاح الديني الذي لم يتحقّق بعد عندنا، بل تحقّق في أوروبا القرن السادس عشر سيقول لنا فلاسفة الفكر الإسلاميّ إنّ أوروبا احتاجت الإصلاح الديني بسبب "الكنيسة"، المرض الذي لا وجود له في حضارتنا. وهنا بالضبط يكمن الخطأ، فلدينا كنائس لا كنيسة وأحدة، إذا كان معنى الكنيسة وجود سلطة، أو سلطات، تحتكر المعنى الديني، وتكفّر كلّ من يخالف هذا المعنى. لدينا وفرة وافرة من هذه السلطات، التي تحتكر، إلى جانب المعنى الديني، المعنى الاجتماعي والمعنى الثقافي والمعنى السياسي، بالإضافة إلى المعاني الأخلاقية والروحية، وكلّها معان يتمّ احتواؤها داخل المعنى الديني، الذي تنتجه هذه السلطات."[١٩]

ويقترح كمقدمات للثورة العلمية فيقول: إنّها "العلمانية" – التي تفصل بين الدولة ونظامها السياسي وبين الدين – هي وحدها التي يمكن أن تفتح آفاقا للحرية والعقلانية وتعدّد المعاني. الدين شأن المتديّنين، ومهمّة الدولة أن تضمن حرية الجميع، وتحمي البعض من البغي على البعض باسم الدين أو باسم هذا المعنى أو ذاك لدين بعينه. [٢٠]

لكنّ العلمانية لا يمكن أن تتأسّس دون الإصلاح الديني، إصلاح لم يتحقّق بعد عندنا، بل تحقّق في أوروبا القرن السادس عشر. لم تحدث عندنا ثورة فلسفية كالتي أحدثها فلاسفة أوروبا، تلك الثورة التي على أساسها تحقّقت الثورة الاجتماعية والسياسية التي أرست مفهوم "المواطن"، وأحلّته محلّ مفهوم "الرعية"، المفهوم الحاكم في مجتمعاتنا، رغم بلاغة الدساتير في تأكيد "المواطنة". بعد تحرّر الإنسان من نير الطغيان السياسي، ونير التصوّر الكنسي للعالم، بفضل كلّ ما سبق – الإصلاح الديني وثورة الفكر الفلسفي والعلمانية – تحققت الثورة العلمية.[٢١]

كلّ شيء ولد في مجتمعاتنا مختنقا، بسبب أنّ "الحداثة" الوافدة تمّ تمزيقها أشلاء في الوعي التحديثي – ولا أقول الحداثي – فتمّ تقبّل الشلو التقني فقط، وتمّ رفض الأساس العلمي للتقنية، بكل مكوّناته من عقلانية وعلمانية ... الخ. تمّ تقبّل الديمقراطية، بدون أساسها وهو حرية الفرد، تمّ تقبّل الاقتصاد الحرّ، بدون أساسه من حرية الفكر. لم يحدث الفصل بين السلطات، ولا كان ممكنا أن يحدث، لارتباط مفهوم السلطة بمفاهيم قروسطية مثل "الراعي" و"الحامي" و"الزعيم الملهم" و"الرئيس المؤمن" و"أمير المؤمنين".[٢٢]

هناك الآن أهمية قصوى لفصل الدين عن الدولة، إذا نظرت حولك ستجد النتائج المأساوية لهذا الزواج الكاثوليكي المحرّم بين الدولة والدين في عالمنا العربي. الدين لا تستخدمه الجماعات الراديكالية أو الإسلاميون فقط، إنما تستخدمه الدولة، وهذا أمر يعود تاريخه إلى النصف الثاني من القرن العشرين، في العالم العربي كله والعالم الإسلامي كله.[٢٣]

ويعلق أبو زيد على من يدعي ان العلمانية هي فصل الدين عن المجتمع بالقول: عن الدولة لا المجتمع، فصل الدين عن الدولة غير فصل الدين عن المجتمع، لا يستطيع أحد أن يفصل الدين عن المجتمع، الدين تاريخيا مكوّن اجتماعي، وليس مجرّد مكوّن شخصيّ أو فرديّ. قد يبدأ الدين كذلك، أي يبدأ تجربة شخصية فردية، وقد يظلّ كذلك في بعض التجارب. لكنّ بعض التجارب الدينية الشخصية الفردية يتمّ تحويلها إلى تجربة مشتركة تخلق جماعة، تصبح مجتمعا ثمّ تتطوّر إلى "أمّة". في هذه الحالة الأخيرة يصبح الدين قوّة وشيئا لا يمكن انتزاعه من المجتمع.[٢٤]

الدولة ليست المجتمع، بل هي الجهاز الإداري والسياسي والقانوني الذي ينظم الحياة داخل المجتمع. وإذا كان الدين قوة اجتماعية، فهو أيضا ليس المجتمع؛ إذا المجتمع جماعات وأديان. ومن حقّ هذه المجتمعات على الدولة أن تحمي بعض الجماعات من الافتئات على حقّ الجماعات الأخرى. من هنا فدور الدولة كجهاز منظّم لسير الحياة في المجتمع – المتعدّد الأديان بطبيعته – يجب أن يكون محايدا، بأن لا يكون للدولة دين تتبنّاه وتدافع عنه وتحميه. إنّ دورها حماية الناس لا حماية العقائد.[٢٥]

لم يحدث في التاريخ كله – رغم كلّ الادعاءات الأوهام – مثل هذا الفصل بين الدين والمجتمعات. الدولة ليس لها دين، ولا يصحّ أن يكون لها دين. "دين الدولة الإسلام"، عبارة يجب أن تكون مضحكة؛ فالدولة لا تذهب إلى الجامع ولا تصلي، والدولة لا تذهب إلى الحجّ، ولا تصوم، ولا تدفع الزكاة. الدولة ممثلة في النظام السياسي مسؤولة عن المجتمع بكل أطيافه بما فيها الأديان. معظم الدول العربية والإسلامية موزاييك من الأديان. وهذا يعني أنّ الدولة التي لها دين تلغي حقوق المواطنين الذين لا ينتمون لهذا الدين، بل الأدهى من ذلك أن هذه الدولة تضطهد أبناء نفس الدين الذين يفهمون الدين بشكل يختلف عن المؤسسات الرسمية للدولة. هكذا تصبح مفاهيم مثل "المواطنة" و"المساواة" و"القانون" مفاهيم خاوية المعنى.[٢٦]

الحاجة الثانية: هي الدساتير، من العبث القول أن المواطنة هي أساس الانتماء، ويقال في نفس الدستور "الشريعة – أو مبادئ الشريعة – هي المصدر الرئيسي للتشريع"، هذا تناقض حدّيّ جدّا بين مادّتين في الدستور تلغي أحداهما الأخرى. يزداد الأمر تناقضا حين يحرِم نفس الدستور في مادة أخرى قيام أحزاب على أساس ديني، لا إله إلا الله!! الحزب الديني يقول نفس الكلام (الدستوري)، يقول "الإسلام دين الدولة والشريعة هي مصدر التشريع"، كيف تحرّم قيام حزب يتبنّى نفس القيم الدستورية التي يتبنّاها، ويدافع عنها بضراوة، الحزب الوطني الحاكم في مصر. إمّا أنّ الدستور "لعب عيال" أو أنّ الحزب الوطني حزب غير شرعيّ مثل الجماعة غير الشرعية إياها.[٢٧]

خامسًا: بين المقدّس والسياسي: تحوّلات الخطاب حول مدنية الدولة ورفض أسلمة الحكم: يقول المفكر العراقي ورئيس منتدى الوسطية أحمد أبو رغيف: أن الإسلام السياسي أخفق وفشل فشلًا واضحًا على أرض الواقع، بل إنه، صار "مضربًا للسوء والفشل". وقال إن ممثليه تقّننوا بالفساد. ويعتقد أبو رغيف ان أكبر المخاطر التي تمخضت عن الإسلام السياسي: هو طمس روح المواطنة، ولا يمكن بأية حال لدولة تحترم نفسها إلا أن تكون مثل دول سائر الأرض باعتماد المؤسسات التخصصية في بناء منظوماتها الأمنية والقانونية، وأن يكون الدستور حاكمًا لها، لا يمكن للدولة أن تُدار بجماعات ما قبل الدولة، وأن تدار بحالة الانفلات الأمني التي نراها اليوم، وهذا كله مؤشرات إلى فشل الإسلام السياسي في العراق.[٢٨]

ويعتقد أبو رغيف: إن تجديد الخطاب الديني يتعلق بمنظومة الشريعة، وليس بمنظومة الإيمان، ويجب أن نفرّق هنا بأن الدين يقوم على منظومتين، الإيمان والشريعة. الشريعة هي منتج بشري، بمعنى أنها مجموعة أحكام وسنن وآداب حرر أحكامها البشر وأنتجها البشر، بما في ذلك ما صدر من النبي محمد (ص) بلحاظ أنه من جملة البشر، المشكلة الكبيرة في تجديد الخطاب الديني، وواحدة مما أعنيه في التجديد هو أنه علينا أن ننظر إلى الشريعة على أنها خطاب قابل للمراجعة، بمعنى أنه لا بد من فرز بعض الأحكام التي صدرت لدواع ظرفية معيّنة.. ينبغي إجراء مراجعة مهمة لنصل إلى خطاب التسامح بما ينسجم مع عصرنا هذا ويعتقد أبو رغيف ان أفضل نظام للحكم في العراق هو الدولة المدنية التي تفصل الدين عن الدولة.[٢٩]

أما السيد جواد الخوئي فقد رأى ان النظام المدني الذي يحفظ المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن الديانة والمذهب والقومية هو الأنسب لحكم البلاد موضحًا إن النظام المدني هو النظام العلماني؛ لكن لتجاوز الإشكالية المحيطة بكلمة العلمانية، استعيض عنها بمفهوم المدنية في مدرسة النجف.[٣٠]

بدوره شكك الشيخ فرحان الساعدي بوجود نظرية للدولة في الإسلام، مشيرًا الى ان لك مثار جدل في الحوزات العلمية، لم يهدأ حتى الان وعبر الساعدي عن رايه بأن ((لا دليل على وجود دولة دينية وفقًا لقناعات الشيعة... وأن راي الأغلبية مهما كان، ووفقًا للنظام الديمقراطي هو الاصلح لإدارة المجتمع. ويتوافق راي المرجع الديني الشيخ إسحاق الفياض (دام ظله) مع الساعدي حيث يرى الفياض ان نظام الحكم المناسب لبلد مثل العراق هو الحكم القائم على الدولة المدنية. [٣١]

إجابات رجال الدين عن سؤال: ((هل الإسلاميون الشيعة في المجال السياسي يمارسون فعلًا الإسلام السياسي؟ ما هي معالم هذا الإسلام السياسي:

الشيخ بشير النجفي	ما زال القصور والتقصير ظاهرًا في الاعمال السياسية والاقتصادية والأمنية.
السيد جواد الخوئي	لا يوجد ممارسة إسلامية سياسية، فالإسلام السياسي الشيعي والسني يعيش تناقضًا بين النظرية والتطبيق. فلا يوجد لديهم مفهوم متكامل وواضح للدولة الإسلامية... إن تطبيق النظام الثيوقراطي لن ينجح ابدًا في هذا العصر. ما أصاب الدين والمذهب والمواطن من الأحزاب الإسلامية اشد مما أصابه من الأحزاب العلمانية.
السيد رحيم أبو رغيف	الإسلام السياسي يستغل النص الديني لاستقطاب الناس طائفيًا وسياسيًا ويتعامل مع الدين للبقاء في السلطة.
الشيخ فرحان الساعدي	لا توجد برامج واهداف إسلامية عند السياسيين. نحن دولة به علمانية. لا اطمح لأي نوع من الإسلام السياسي اطمح فقط للديمقراطية بمعنى التداول في السلطة.
الشيخ محمد إسحاق الفياض	الأحزاب السياسية الدينية بصورة عامة لم تؤت رشدها بعد.
الشيخ محمد اليعقوبي	لا أرى الأحزاب الإسلامية السياسي (السنية والشيعية) قد نجحت في عرض المشروع الإسلامي بل على العكس فأنها اساءت اليه وشوهته بسبب سوء ادارتها وفشلها في كل الملفات وانغماسها في فساد هائل فاق حد التصور.

هذا الجدول نقلًا عن كتاب جمرة الحكم لعلي طاهر الحمود. جامعة الكوفة، سلسلة الدراسات الفكرية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان ٢٠١٧.

الخاتمة والاستنتاجات:

الخاتمة:

إن حركات الاسلام السياسي شأنها شأن العديد من التنظيمات السياسية والحركات الاجتماعية والفكرية، تمر بالعديد من المراحل والتطور التي تتراوح ما بين النمو والصعود والضعف والانهيار، ومن ثم الزوال، وقد تمر بمراحل ضعف وجمود ثم تنهض من جديد وتصل الى قمة الهرم السياسي.

ولا شك ان مستقبل هذه الجماعات بشكل يعتمد على مجموعة من العوامل والظروف منها ما يتعلق بالجماعات نفسها ومدى قدرتها على التكييف مع الظروف والمتغيرات الجديدة سواء على الصعيد المحلي أو الخارجي، كما قد يعتمد مسارها وتطورها او ضعفها على طبيعة النظام السياسي، فهناك العديد من الانظمة والحكومات المختلفة بذلت قصار جهدها للقضاء على الاسلاميين وعرقلت نشاطهم وتمنع الاعتراف القانوني بهم وتقيد مشاركتهم في الحياة السياسية والعملية الديمقراطية.

ولا تزال الحركات الاسلامية محور اهتمام الباحثين في ظل الثورات والاعتصامات التي تطالب بأسقاط الانظمة القائمة، حيث ان الحكومات الى يومنا هذا تستخدم ورقة الاسلاميين للضغط على القوى الدولية كالولايات المتحدة الامريكية، والاتحاد الاوربي، والتأكيد على ان الاسلاميين هم من سيصل الى الحكم عقب الاطاحة بالأنظمة الحالية، وانهم سيعملوا على اقامة الدولة الاسلامية التي طالما حلموا بها، وان القاعدة ستزدهر وإنها المستفيد الاول من هذه الاعتصامات والمظاهرات.

وهناك نقطة لها دور مهم في توقع مستقبل هذه الحركات وهي المخاوف التي لدى الكثير، سواء من المسلمين أو غير المسلمين، من تصاعد الاسلام السياسي، وتزايد دور الحركات الاسلامية ونشاطها، فهناك مخاوف من سيطرة الاسلاميين على الحياة السياسية، وتتبع هذه المخاوف من أن هؤلاء الاسلاميين والحركات التي يمثلونها قد يصلوا الى الحياة السياسية عن طريق الوسائل السلمية من خلال الانتخابات والمشاركة في الحياة السياسية من خلال العملية الديموقراطية، لكنهم قد يتخلوا عنها مجرد وصولهم الى السلطة.

الاستنتاجات:

- الإسلام السياسي أخفق وفشل فشلًا واضحًا على أرض الواقع.
- الديانات مثلها مثل الآثار، تمثّل نظرة الإنسان للعالم والحياة في مرحلة ما قبل خضوع الإنسان لسلطة العقل المطلقة، هذه النظرة، أمام تحدث تحت مجهر الاجتهاد الديني او علم الاجتماع الحديث وأما ان تزال لأنها مفاهيم هرمة ليس القدرة على مواكبة روح العصر.
- ينظر اسلام الأيديولوجيا على ان الاسلام ليس دينًا فحسب، وانما هو دين ودولة، وفي طبيعة الإسلام أن تكون له دولة، فكل أمر في القران والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية تقوم على امر الله.
- ظهر اسلام الأيديولوجيا كردة فعل على انهيار الدولة العثمانية وحركة الاستعمار التي تحتل الأرض فقط بل احتلت ثقافة المسلمين وشوهتها بالإضافة الى انتشار الأنظمة الاستبدادية وانعدام الديمقراطية في الشرق الأوسط.
- لكن توظيف الدين أيديولوجيا اتى بنتائج معكوسة ونتج عنه التعصب والانغلاق وقتل روح الابداع، فكل الحركات الإسلامية المنادية بشعار الإسلام هو الحل تعاني من ناحية التنظير فكلامهم عن الدولة أقرب الى المواعظ ولا يمتلك أرضية صلبة، بالإضافة الى استخدامهم لمفاهيم شائخه ومحاولة إعادة احياءها اشبه بالنفخ في فم جثة.
- لا تمتلك الحركات الإسلامية الراهنة تصورًا لنمط مجتمعي جديد، انها لا تكرس عودة اسلام منطقي واثق من نفسه، بل تعبر عن اخفاق نموذج الدولة الغربي الذي استوردته الأحزاب، وان الذين علقوا امالهم على الإسلام السياسي على الخروج من هذا الإسلام ومعارضته.
- تجاهل الحركات الإسلامية لمفهوم الحرية كهدف للسياسة، فهي وان ذكرتها فأنها تكبلها بالكثير من الاغلال بحيث يبدو هذا المفهوم أقرب للعبودية منه الى الحرية.

- لم يوفر الحكم الإسلامي احتياجات الناس الاجتماعية المادية والأخلاقية ولم يوفر حلول سياسية للازمات نتيجة لعدم امتلاكه نظرية متكاملة للحكم وضعف الممارسة والتجربة.

- ما وضع الدين اليوم في مأزق تاريخي، هو ترحيله من مجاله، الأنطولوجي الى المجال الأيديولوجي، هذا من جهة ومن جهة أخرى، ازدراء بعض النخب للدين واحتقارهم للتدين، أثر الفهم الساذج المبتذل لحقيقة الدين في فهمهم، والصدور في احكامهم عن نمط التدين الأيديولوجي الشائع.

- إن الإسلام دين لا دولة وان محالة زجه كمشروع دولة يخرجه من دائرة المقدس الى ظاهرة قابلة للطعن والهجر خصوصًا إذا فشلوا او استبدوا الذين هم على عرش القيادة الدينية.

- إن الاسلام السياسي مسكون بأزمة مستعصية ومزمنة ومظاهرها طغيان العقلية البدائية وتوسع رقعة الاحلام، وما يتفرع من ولاءات متنابذة، ومن غلبة المصالح الخاصة على العامة والتنافس على السلطة على حساب شرعية الدولة أضف الى ذلك فجوات عميقة بين الخطاب السياسي والفعل السياسي يمثل أحد الكتّاب هذه الازمة بالقول: انه يمثل جسمًا عملاقًا براس سياسي صغير.

- ان تمسك الحركات الاسلامية المعاصرة بالبعد الديني المقدس الذي يلعب دورًا ايجابيا في توفير الطمأنينة والامان في عالم تهاوت فيه صروح ووعود الايديولوجيات التحريرية الكبرى لا يليها من الاستجابة للشرط التاريخي الفائض وهو تقارب وتمازج الثقافات فالحضارات قامت بهذا الشكل والبقاء يتمثل للأصلح المتغير.

- إن الدول التي عاشت مساوئ التجربة الدينية ستبدو أقرب الى رفض كل تجربة دينية مستقبلًا.

- إن محالة فرض الشريعة بالقوة لا معنى له. حينها يكون كل شيء مجرد تبرير ومظاهر خداعة وحيلًا، ويصاب المجتمع بالفصام، وتمارس المحرمات لكن بالخفاء.

- إن تحول الكثير من رجال الإسلام السياسي والمثقفين من دين الأيديولوجيا إمثال علي عبد الرازق وعبد الرزاق الجبران واعبد الجبار الرفاعي وطالب الرفاعي وغيرهم الكثير قد برهن على فشل التجربة الإسلامية في الحكيم وقصورها عمليًا ونظريًا وهذا التحول وجهة ضربة قوية الى اسلام الأيديولوجيا ودفقة امل الى اسلام الأنطولوجيا.

- إن انتشار وسائل الاتصال والعولمة جعلت الفرد المسلم يشعر بحجم الفرق بين الدول التي جعلت الدين في مكانه الصحيح كعلاقة ايمانية بين العبد وربه فصار يفضل هذه الأنظمة نتيجة للبؤس الذي الم به في دولة تدعي تطبيقها للإسلام وهي غارقة بالفساد والفوارق الطبقية الفجة.

- هذا الأسباب كلها سوف تستدل الستار على الإسلام السياسي وسيتوارى عن مسرح الحياة ويعود الى وظيفته الحقيقة التي أرادها الله اليه.

الهوامش:

(١) عبد القادر عودة: الإسلام واوضاعنا السياسية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١) ص٧٩- ٨٠.

(٢) محمد عمارة: الاسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور اسلامي، ابوظبي، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٣، ص٥-٦.

(١) جودرون كريمر، الديمقراطية في الإسلام، دار كلمات، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠١٦، ص ٣٢

(٢) المصدر نفسه. ص ٣٣

(٣) هذه الآراء نقلًا عن نهى عبد الله حسين السدمي، الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وجنوب شرق اسيا، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١٤، ص٤٩ – ٥٨

(١) عبد الله النفيسي الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مكتبة افاق، الكويت، ٢٠١٣، ص٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠

(١) تهمة الإسلام السياسي: مقال ليوسف القرضاوي منشور على موقعه الرسمي على الرابط: https://www.al-qaradawi.net/node/2099. تاريخ الزيارة: ٢٠٢٥/٠٤/١١

(٢) نقلاً عن السيد الخميني، الحكومة الإسلامية، شبكة الفكر، ٢٠١٢، بلا، بلا، ص٢٦_٢٧.

(٣) خالد بن عبدالمحسن التويجري، ولاية الفقيه **وتطورها، البيان مركز البحوث والدراسات، ١٤٣١هـ، بلا مكان طبيع، ص١١-١٥**

(٣)

(٤) أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، ط ٢، دار المحجة البيضاء، بيروت: ٢٠٠٠، ص ٢٢٧.

(٥) إسحاق نقاش، الوصول إلى السلطة دور الشيعة في العالم العربي المعاصر، ترجمة: أحمد الزبيدي، دار المدى، بغداد، ٢٠٢٠، ص: ٦٨.

(٦) المصدر نفسه، ص: ٨٨.

(١) مسعود عبد الحسين، الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ترجمة كمال السيد، دار الهادي، طهران ٢٠١٢، ص١٣١

(٢) المصدر نفسه، ص: ١٣٣

(٣) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، الطبعة الثانية، اصدار وزارة الارشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٣هـ، ص١٩٣.

(١) محمد باقر الصدر، الاسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي، دار التعارف، للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٩٧٩م، ص٣٨٤.

(٢) مسعود عبد الحسين، مصدر سبق ذكره ص: ١٣٥

(٣) المصدر نفسه، ص: ١٣٧.

(١) عبد الجبار الرفاعي، علي شريعتي والوردي، منشورة على صحيفة الصباح العراقية على الرابط: https://alsabaah.iq/37817/ تاريخ الزيارة/ ٢٠٢٥/٠٤/١٢

[٢] عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، دار الأمير، لبنان، ٢٠٠٢، ص٢٦٢.

[٣] المصدر نفسه، ص٢٣

[١] عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مصدر سبق ذكره،ص: ١٥٣

[٢] علي شريعتي، معرفة الإسلام، دار الأمير، بيروت – لبنان، ٢٠١٠، ص٢٢٠ – ٢٢١.

[١] علي شريعتي، الامة والامامة، مصدر سبق ذكره، ص٤٢

[٢] المصدر نفسه، ص:٤٩

[١] علي شريعتي والتجديد الديني، مصدر سبق ذكره، ص٢٧٠.

[٢] المصدر نفسه، ص:٢٧٢

[٣] علي شريعتي الامة والامامة، مصدر سبق ذكره.ص٧٥.

[١] علي شريعتي الامة والامامة، ص١٣٦. مصدر سبق ذكره.

[١] علي شريعتي، الامة والامامة مصدر سبق ذكره، ص:٢٢١ – ٢٢٢

[١] نفس المصدر،: ٢٢٥

[٢] عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد الفكر الديني، مصدر سبق ذكره، ص:٢٨٦

[١] عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، التنوير، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص١٠.

[٢] المصدر نفسه: ص٢٤٤

[٧] عبد الجبار الرفاعي، المصدر نفسه ٢٤٦ – ٢٤٧.

[٨] المصدر نفسه، ص٩٢ – ٩٣

[٩] المصدر نفسه.

[١٠] هي فلسفة تستند إلى التصور الإسلامي للإنسان بوصفه كائناً حراً مسؤولاً، له بعد روحي وأخلاقي يتجاوز الوجود المادي، ويُنظر إليه كـ"خليفة في الأرض". وتختلف هذه الوجودية عن الوجودية الغربية (مثل سارتر أو كامو) في أنها لا تضع الإنسان بديلاً عن الإله، بل تراه مرتبطًا بالوحي والغاية الأخروية. مصطفى ملكيان، التدين العقلاني، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد، ٢٠١٢، ص: ٨٣

[١١] عبد الرزاق الجبران، جمهورية النبي، دار انسان، ٢٠١٥، الطبعة السادسة، ص: ١٧٣

[١٢] عبد الرزاق الجبران، جمهورية النبي، مصدر سبق ذكره، ص١٧٤.

[١٣] عبد الرزاق الجبران، انقلاب المعبد (الحل الوجودي للدين)، دار انسان، بيروت، ٢٠١٥، ص: ١٤٨.

[١٤] عبد الرزاق الجبران، مصدر سبق ذكره، ص١٨٣.

[١٥] المصدر نفسه: ١٤٠.

[١٦] ماجد الغرباوي، جدلية السياسة والوعي (قراءة في تداعيات السلطة والحكم)، مؤسسة المثقف العربي، بغداد، ٢٠١٦، ص٩٠.

[١٧] سماح عادل، فرج فودة قاوم الإسلام السياسي، وزيف السلطة، ومات في سبيل الحرية، مقال منشور على موقع كتابات. عبر الرابط المختصر: https://2u.pw/CMaBk ٢٠٢٥/٠٤/١٢

[١٨] نقلًا عن: علي حسن الفواز إشكالات الدولة الوطنية من التاريخ الى نسق الحداثة، دار نينوى للدراسات والنشر، سورية – دمشق، ٢٠١٢، ص: ٨٩.

[١] فرج فودة، الحقيقية الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، القاهرة، ص ١٣٣ – ١٣٦.

[١٩] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت –الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤، ص. ١٥٤

[٢٠] المصدر نفسه، ص: ١٥٥.

[٢١] المصدر نفسه.

[٢٢] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الثانية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص. ١١٢–١١٥

[٢٣] المصدر نفسه.

[٢٤] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، مصدر سبق ذكره، ص: ١٦٦.

[٢٥] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سبق ذكره، ص: ٩٨.

[٢٦] المصدر نفسه، ص: ٩٩ – ١٠٠.

[٢٧] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، مصدر سبق ذكره، ص: ١٦٩.

[٢٨] حوار مع الكاتب والمفكر رحيم أبو رغيف: منشور على موقع ايلاف. عبر الرابط:

https://elaph.com/Web/News/2017/3/1139960.html تاريخ الزيارة ٢٠٢٥/٠٤/١٢

[٢٩] علي طاهر الحمود، جمرة الحكم في العراق، جامعة الكوفة، سلسلة الدراسات الفكرية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان ٢٠١٧، ص: ٢٦٧

[٣٠] المصدر نفسه: ص٢٦٨

[٣١] المصدر نفسه، ص: ٢٦٩.

المصادر والمراجع:

القران الكريم

أولًا: الكتب العربية والمترجمة:

١) أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، ط ٢، بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٠.

٢) إسحاق نقاش، الوصول إلى السلطة دور الشيعة في العالم العربي المعاصر، ترجمة: أحمد الزبيدي، دار المدى، بغداد، ٢٠٢٠.

٣) أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيا السياسية، ترجمة: محمد صفار، الطبعة الأولى ٢٠١٢، المركز القومي للترجمة في القاهرة.

٤) جودرون كريمر، الديمقراطية في الإسلام، دار كلمات، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠١٦.

٥) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت، لبنان، ٢٠١١.

٦) عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، التنوير، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

٧) عبد الرزاق الجبران جمهورية النبي، دار انسان، ٢٠١٥، الطبعة السادسة.

٨) عبد الرزاق الجبران، انقلاب المعبد (الحل الوجودي للدين)، دار انسان، بيروت، ٢٠١٥.

٩) عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، دار الأمير، لبنان.

١٠) عبد القادر عودة: الإسلام واوضاعنا السياسية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)

١١) علي حسن الفواز إشكالات الدولة الوطنية من التاريخ الى نسق الحداثة، دار نينوى للدراسات والنشر، سورية – دمشق، ٢٠١٢.

١٢) علي شريعتي، الامة والامامة، دار الأمير، بيروت، ٢٠١٠.

١٣) علي شريعتي، الانسان، والإسلام، دار الأمير، بيروت، ٢٠١٠.

١٤) علي شريعتي، معرفة الإسلام، دار الأمير، بيروت، ٢٠١٠.

١٥) علي طاهر الحمود، جمرة الحكم في العراق، جامعة الكوفة، سلسلة الدراسات الفكرية، الطبعة الأولى، بيروت لبنان ٢٠١٧.

١٦) فرج فودة، الحقيقية الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، القاهرة.

١٧) كمال الحيدري، فلسفة الدين، دار فراقد، الطبعة الثامنة، قم –إيران

١٨) ماجد الغرباوي، جدلية السياسة والوعي (قراءة في تداعيات السلطة والحكم)، مؤسسة المثقف العربي، بغداد، ٢٠١٦.

١٩) محمد باقر الصدر، الاسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي، دار التعارف، للمطبوعات، بيروت– لبنان، ١٩٧٩م.

٢٠) محمد عمارة: الاسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور اسلامي، ابوظبي، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٣

٢١) مسعود عبد الحسين، الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ترجمة كمال السيد، دار الهادي، طهران ٢٠١٢

٢٢) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت –الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤.

٢٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤.

٢٤) نهى عبد الله حسين السدمي، الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وجنوب شرق اسيا، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١٤.

ثانيًا: الدوريا:

١) وصفي محمد رضا، الإسلام كأيديولوجيا اجتماعية في فكر علي شريعتي، مجلة الوعي المعاصر العدد ٤-٥.

ثالثًا: مصادر شبكة الانترنيت

١) عبد الجبار الرفاعي، علي شريعتي والوردي، منشورة على صحيفة الصباح العراقية على الرابط: https://alsabaah.iq/37817

٢) يوسف القرضاوي، تهمة الإسلام السياسي: منشور على موقعه الرسمي على الرابط: https://www.al-qaradawi.net/node/2099.

٣) سماح عادل، فرج فودة قاوم الإسلام السياسي، وزيف السلطة، ومات في سبيل الحرية، مقال منشور على موقع كتابات. عبر الرابط المختصر: https://2u.pw/CMaBk ٢٠٢٥/٠٤/١٢

٤) حوار مع الكاتب والمفكر رحيم أبو رغيف: منشور على موقع ايلاف. عبر الرابط: https://elaph.com/Web/News/2017/3/1139960.html تاريخ الزيارة ٢٠٢٥/٠٤/١٢